MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-13

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

EICHBERG, WALDEMAR

TITLE:

UNTERSUCHUNGEN UBER DIE...

PLACE:

BORNA-LEIPZIG

DATE:

1910

Master Negative #
91-80159-13

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FZ8
v.1

Eichberg, Waldemar, 1884-
Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik, mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okkams. Borna-Leipzig, Buchdruckerei R. Noske, 1910.
3 p. l., 32 p. 24cm.

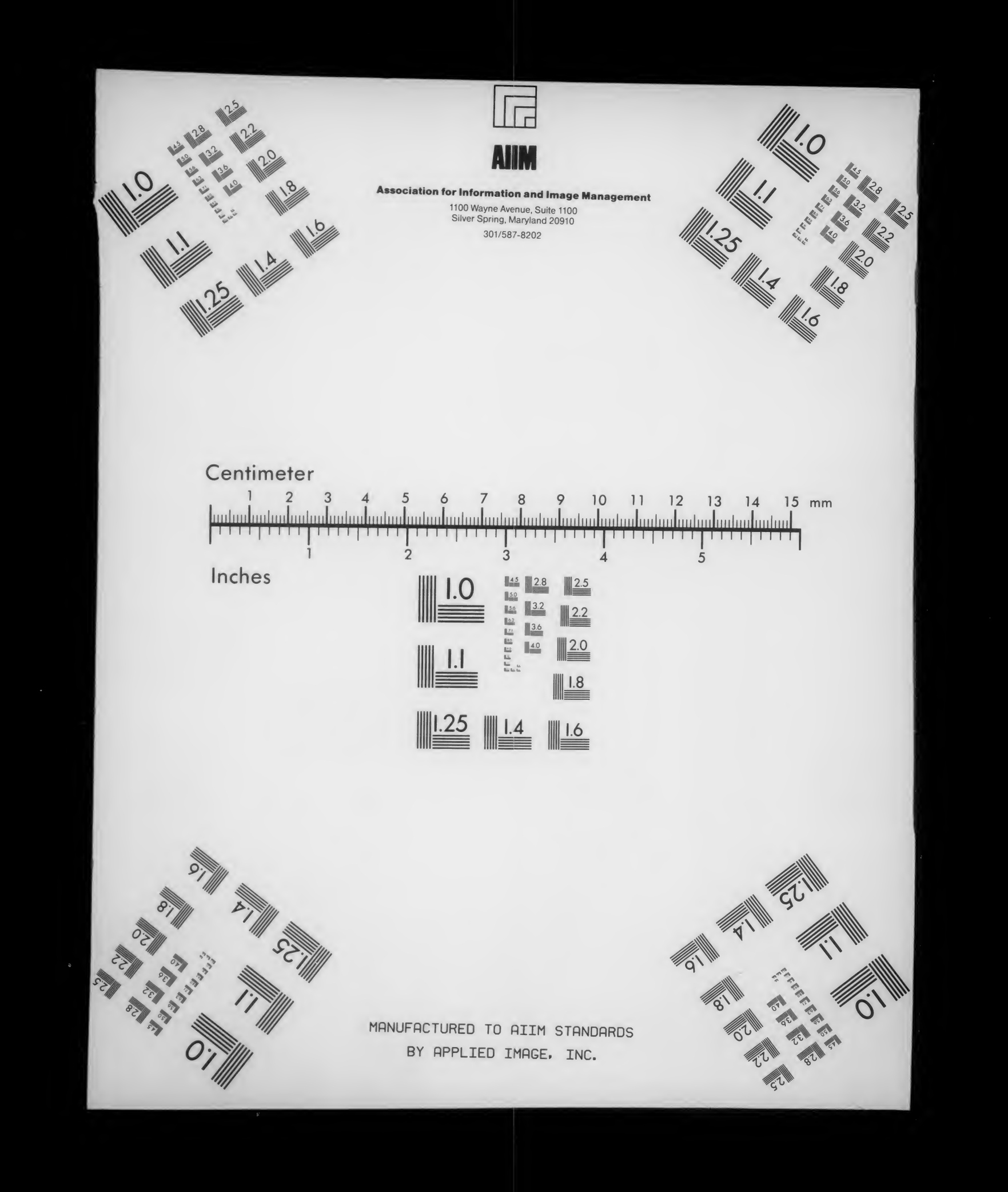
Thesis, Erlangen.
Bibliography: 3d prelim. leaf.

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 8/14/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Spinoza metaphysics
N1.10
193 Sp4
FZ8

Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okkams.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Waldemar Eichberg 1884

aus Tepliwoda.

Tag der mündlichen Prüfung: 6. Mai 1910.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1910.

21

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit ist nur ein Ausschnitt aus einem größeren Zusammenhange 1
Das bisherige Resultat der Forschung 1
Die Problemstellung 3
Der Gang der Untersuchung 4
Die zu erwartenden Ergebnisse 4

Ausführung.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnislehre Spinozas ist nicht nur als eine originale Verarbeitung der Anregungen Descartes' anzusehen; sie enthält vielmehr auch scholastische Elemente.

§ 1. Kurze Darstellung der spinozistischen Erkenntnislehre 6
§ 2. Das Verhältnis der spinozistischen zur kartesianischen Erkenntnislehre 10
§ 3. Die Erkenntnislehre Spinozas geht auf Probleme ein, die sich nicht aus der kartesianischen ergeben, sondern aus der Scholastik stammen; die Behandlung dieser Probleme zeigt eine Reihe von spezifischen Merkmalen, die eine genauere Vergleichung mit bestimmten Scholastikern als möglich erscheinen lassen 11

Zweites Kapitel.

Die Herkunft der von Spinoza behandelten scholastischen Probleme.

§ 4. Die empirische Gedankenreihe des arabischen Aristotelismus . . 16
§ 5. Duns Scotus 19
§ 6. Wilhelm v. Okkam 22
§ 7. Spinoza ist möglicherweise nicht nur von Okkam selbst, sondern auch von seiner Schule beeinflußt 30

Literaturverzeichnis.

Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. 2–4. Leipzig 1867—1870.

Georg Wachter, Elucidarius cabbalisticus. Rom 1706.

M. Joël, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph. Breslau 1862.

M. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas. Breslau 1871.

M. Joël, Don Chasdaj Crescas' Religionsphilosophische Lehren. Breslau 1866.

Misses, Spinoza und die Kabbala. Zeitschr. f. exact. Ph. VIII S. 359—367.

Rubin, Spinoza und Maimonides. Berlin 1868.

P. Kramer, De doctrina Sp. de mente humana. Diss. Hal. 1865.

Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Methaphysik Spinozas. Berlin 1875.

T. Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877.

J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. Philosoph. Aufs. Ed. Zeller gewidmet. S. 83—138. Leipzig 1887.

Carl Werner, Spinoza und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861.

H. C. W. Sigwart, Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der kartesianischen Philosophie. Tübingen 1816.

H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert Tübingen 1839.

K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840.

Raoul Richter, Die Methode Spinozas. ZPhKr. 113 S. 12—37. 1898.

Eug. Kühnemann, Über die Grundlagen der Lehre Spinozas. Halle 1902.

Moritz Eisler, Die Quellen des spinozistischen Systems. ZPh. 1882 Bd. 80 S. 250—265.

Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie.[10] Berlin 1907.

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.[3] Tübingen 1903.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie.[6] Leipzig 1908.

Falckenberg, Die Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau 1880.

Avenarius u. Böhmer, Spinozana. ZPhKr. 1860—1870 Bd. 36, 42, 57.

Schaarschmidt, Descartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie beider. Bonn 1850.

Grätz, Geschichte des Judentums.[2] Bd. 8. Leipzig 1875.

H. Ritter, Die christliche Philosophie. Göttingen 1859.

Ernst Gassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. Berlin 1905—1907.

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit ist nur ein Ausschnitt aus einem größeren Zusammenhange.

Die vorliegende Arbeit behandelt, wie schon die Überschrift erkennen läßt, ein spezielles, scharf abgegrenztes Gebiet; sie hat in der Hauptsache den Zweck nachzuweisen, daß die Erkenntnislehre Spinozas von Wilhelm von Okkam und seiner Schule in wichtigen Punkten abhängig ist.

Trotzdem ist unser Thema nur ein Ausschnitt aus einem größeren Zusammenhange, gewissermaßen nur ein Kapitel aus einem umfangreichen Buche. Dieses Buch würde die Überschrift tragen: „Die Erkenntnislehre Spinozas in ihrer historischen Stellung". Gerade dieses Gebiet ist noch so gut wie gar nicht bearbeitet worden.

Das bisherige Resultat der Forschung.

Was wir darüber wissen, beschränkt sich im wesentlichen auf Bemerkungen, die sich in den zahlreichen Darstellungen der Lehre Spinozas oder eines Teiles derselben gelegentlich eingestreut finden.

Die übrigens vielfach abweichenden Ergebnisse der Forschung lassen sich kurz zusammenfassen. Man hat sich bisher damit begnügt festzustellen, daß Spinoza seine Erkenntnislehre in der Hauptsache von Descartes übernommen hat; doch hat man auch auf den Unterschied zwischen dem spinozistischen und kartesianischen Rationalismus [1]) und auf die verschiedenartige Rolle, die der Wille [2]) bei den beiden Philosophen spielt, hingewiesen.

---

[1]) Windelband.

[2]) Sigwart; Falckenberg.

Ferner hat Raoul Richter in seiner epochemachenden Untersuchung „Die Methode Spinozas“ den Unterschied des spinozistischen Ontologismus von dem scholastischen erwiesen; ganz beiläufig erwähnt er dort (S. 17) und ebenso Ernst Cassirer[3]) die von Spinoza geübte Kritik des scholastischen Begriffssystems. Über die historische Herkunft der intuitio gibt es auch nur spärliche Bemerkungen. Die einen[4]) halten sie für die eigentliche philosophische Erkenntnisart, aus deren Resultaten die ratio erst alles ableite, also für identisch mit dem lumen naturale des Descartes, die andern halten sie für die mystische θεωρία[5]) des Neuplatonismus und weisen daher der ratio die philosophische Fundierung des Systems zu. Joël[6]) führt die Bestimmung der intuitio als Genuß einer Sache auf den jüdischen Religionsphilosophen Chasdaj Crescas zurück. R. Richter verbindet, wiewohl er auf das Historische gar nicht eingeht, die verschiedenen Anschauungen in folgender Weise miteinander: die neuplatonische θεωρία ist die eigentlich grundlegende Erkenntnisart; die durch sie gewonnenen Resultate erreicht dann auch die ratio auf dem mühseligen Wege des mathematischen Beweisverfahrens.

So lohnend es wäre, die geschichtliche Stellung der Erkenntnislehre Spinozas im Zusammenhange und erschöpfend darzustellen, so schwierig wäre es auch; denn, wie wir sahen, haben die Gelehrten bisher zu diesem Thema nur kurze Bemerkungen geliefert, meist ohne Angaben der Belegstellen und nur im Hinblick auf Spinozas Lehre selbst ohne eigentliches Interesse an der historischen Entwicklung der von Spinoza behandelten Probleme. Wo immer aber ein solches Interesse hervortritt, richtet es sich kaum auf die Erkenntnislehre, sondern auf die Metaphysik. So geben uns die sehr schätzenswerten Arbeiten von Grätz, Joël, Misses, Rubin, Thomas und besonders Freudenthal gar keinen Anhalt. Der letztere hat allerdings die Absicht ge-

[3]) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. 2 S. 30.

[4]) Schaarschmidt; K. Fischer; Falckenberg; Rusolt.

[5]) Überweg; Windelband (sogar speziell für die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus).

[6]) Zur Genesis der Lehre Spinozas 1871 (S. 62—65).

habt, die Beziehungen Spinozas zur Scholastik vollständig darzulegen; sein frühzeitiger Tod hat ihn aber daran gehindert, zu den Untersuchungen über die Metaphysik auch die über die Erkenntnislehre hinzuzufügen. Da wir demnach bei der Untersuchung der historischen Stellung der spinozistischen Erkenntnislehre fast völlig ohne eingehende Vorarbeiten sind, wollen wir uns zunächst darauf beschränken, aus der Fülle der noch der Untersuchung harrenden Probleme eins herauszugreifen.

Die Problemstellung.

Wir gehen davon aus, daß das Freudenthalsche Werk[6a]) eine Fortsetzung fordert. Da sich so zahlreiche Beziehungen zur Scholastik auf dem Gebiete der Metaphysik ergeben haben, liegt die Frage nahe, ob sich ebenso auch solche auf erkenntnistheoretischem Gebiete erweisen lassen. Weil nun die herrschende Ansicht den spinozistischen Rationalismus allein aus dem kartesianischen erklärt, so können wir auch fragen: Ist wirklich der Rationalismus Spinozas nur als das Resultat aus der Lehre Descartes' und aus deren selbständiger Bearbeitung anzusehen, oder lassen sich auch Beziehungen zu der früheren Periode der Philosophie, der Scholastik, nachweisen? Gegen eine solche Fragestellung läßt sich einwenden, daß bereits Cassirer und R. Richter, wie schon erwähnt, auf die nominalistische Kritik hingewiesen haben, die Spinoza an der Geltung der Allgemeinbegriffe übt. Indessen lassen die kurzen Bemerkungen der beiden Gelehrten die Frage offen, ob hier ein unmittelbarer historischer Zusammenhang mit einer scholastischen Richtung angedeutet sein soll, oder ob die Art jener Kritik diese Bezeichnung nur erhält, weil sie typisch „nominalistisch“ ist, ohne daß aber behauptet werden soll, Spinoza sei irgendwie literarisch von einem Nominalisten abhängig. Jedenfalls brauchen wir unsere Fragestellung durch jene Bemerkungen so lange nicht beeinflussen zu lassen, als bis ein literarischer Zusammenhang mit einem bestimmten Nominalisten festgestellt oder wenigstens

[6a]) J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. Philosophische Aufsätze, Leipzig 1887.

wahrscheinlich gemacht ist. Bei einer genaueren Untersuchung der in den Traktaten und besonders in der „Ethik“ enthaltenen Erkenntnislehre aber, die so recht eigentlich die „spinozistische“ Erkenntnislehre enthält, und auf deren Äußerungen wir uns daher beschränken wollen, ergibt sich durchaus nicht ohne weiteres das Resultat, daß Spinoza vom Nominalismus abhängig ist; vielmehr kommen, wie wir sehen werden, auch die Araber und Duns Scotus in Betracht; vor allen Dingen aber Okkam, den man nicht schlechtweg als einen Nominalisten bezeichnen darf.

Der Gang der Untersuchung.

Die Untersuchung unserer obengenannten Frage geht in zwei Stufen vor sich. Zunächst zeigen wir, daß die Erkenntnislehre Spinozas bezw. seine Anschauung von der imaginatio und ratio [7]) in wichtigen Punkten weder aus Descartes stammt, noch auch völlig selbständig in seinem eigenen Kopfe erwachsen sein kann; die so hervortretenden Züge suchen wir sodann zu einem deutlichen Bilde zusammenzufassen und dieses Bild mit ähnlichen aus der Scholastik zu vergleichen und möglichst zu identifizieren.

Die zu erwartenden Ergebnisse.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist in der Überschrift angedeutet. Es wird sich zeigen, daß sich Spinoza in seiner Erkenntnislehre bewußtermaßen mit den Erkenntnisproblemen der Scholastik auseinandersetzt und kleinere Gedankenreihen, ja sogar termini technici von dort übernimmt. Bei der Vergleichung jener Elemente mit den Lehren der Scholastik wird sich uns ergeben, daß sie trotz mancher Ähnlichkeit mit den Arabern und Duns Scotus doch am stärksten mit Wilhelm von Okkam übereinstimmen, ja, daß mindestens an einem Punkte eine literarische Benutzung dieses Scholastikers oder eines seiner Schüler als höchstwahrscheinlich nachgewiesen werden kann. Nebenbei werden wir noch ein anderes interessantes Resultat finden: die Andeutungen von Cassirer und R. Richter, wonach

[7]) Auf dieses Gebiet wollen wir uns beschränken; die Probleme der intuitio lassen wir beiseite.

Spinoza ein radikaler Nominalist sei, sind nur dann richtig, wenn wir auf die negative These des Nominalismus einseitig Gewicht legen, daß nämlich die universalia nicht realia sind, also nur wenn es sich um eine einfache Benennung der betreffenden Anschauung, nicht um ein historisches Urteil handelt. Die scholastische Gedankenreihe in der Erkenntnislehre Spinozas ist vielmehr nicht eigentlich „nominalistisch“, sondern „empiristisch“; sie enthält Elemente, die auch sonst, außerhalb der genannten Richtung, auftreten.

Ausführung.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnislehre Spinozas ist nicht nur als eine originale Verarbeitung der Anregungen Descartes' anzusehen; sie enthält vielmehr auch scholastische Elemente.

§ 1.

Kurze Darstellung der spinozistischen Erkenntnislehre.

Im vorhergehenden kam es uns darauf an, den Stand der Wissenschaft in bezug auf unsere Materie festzustellen und den Punkt zu fixieren, wo wir mit unserer Untersuchung einsetzen müssen. Wir konnten hierbei auf eine Darstellung der spinozistischen Erkenntnislehre selbst verzichten; jetzt aber müssen wir ihre Hauptzüge und die Einzelheiten, die für uns in Betracht kommen, zusammenhängend darlegen. Spinoza ist wie in der Metaphysik so auch in der Erkenntnistheorie Monist. Den Willen weist er aus dem Gebiete des Denkens völlig aus. Aber auch das Denken selbst ist als ein Attribut der Substanz etwas Einheitliches. Er unterscheidet zwar drei Arten der Erkenntnis (modi cognitionis), doch sind diese nicht etwa getrennte Vermögen (wie bei Kant), die übereinander liegen, und von denen die eine immer die Ergebnisse der vorhergehenden benutzt, sondern drei nur ihrem Werte nach verschieden zu beurteilende modi ein und derselben Denktätigkeit. Die drei Erkenntnisarten sind nach der „Ethik" (S. II u. V):

1. opinio oder imaginatio;
2. ratio;
3. intuitio.

Wir haben es der Hauptsache nach nur mit den ersten beiden zu tun. Die erste Erkenntnisart stützt sich auf die sinnlichen Eindrücke. Die äußeren Körper affizieren den menschlichen Körper. Den so entstandenen affectiones corporis, welche modi der Ausdehnung sind, entsprechen auf Grund des II, 7 angenommenen Parallelismus der physischen und psychischen Reihen — im Attribut des Denkens — die Ideen der affectiones. Diese schließen nicht nur die Natur der äußeren Körper, sondern auch die Natur des menschlichen Körpers ein (II, 16), und da durch diesen erst die äußeren Körper wahrgenommen werden, so ist deutlich, daß die Ideen, die wir von den äußeren Körpern haben, mehr die Natur des menschlichen Körpers als die der äußeren Körper einschließen (II, cor. 2). Der Stoff der imaginatio ist also in den soeben ihrer Art nach näher bestimmten Ideen von den Körperaffektionen gegeben. Da nun die Seele eine Erkenntnis vom menschlichen Körper und von sich selbst nur durch die Ideen von den Affektionen des Körpers erhält, so gehören auch Körper und Seele des Menschen zu den Objekten der opinio (II, 29 cor.; 40 schol. 2).

Es ist nun die Eigentümlichkeit der cognitio primi generis, daß sie den ihr vorliegenden Stoff passiv hinnimmt, ihn in der gewöhnlichen zufälligen Reihenfolge (secundum communem naturae ordinem), wie ihn die Sinne darbieten, erfaßt, ihn aber nicht zum verstandesmäßigen Gebrauch ordnet (II, 29 schol.).

Die opinio ist demnach einerseits dadurch bestimmt, daß sie sich auf die Körperaffektionen gründet, andererseits dadurch, daß sie die Dinge nicht in der verstandesmäßigen, sondern in der zufälligen Ordnung wahrnimmt. Aus der zweiten Bestimmung ergeben sich drei Eigentümlichkeiten der opinio. Es liegt erstens in ihrer Art, die Dinge als zufällig anzusehen, zweitens die Menschen und daher auch Gott für frei zu halten und, von hier ausgehend, drittens die Welt vom teleologischen Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Sofern andererseits die opinio sinnliche Wahrnehmung ist, gehören zu ihr folgende Erkenntnistätigkeiten:

1. Die memoria, d. h. die Bildung von Assoziationen. Diese entstehen jedesmal zwischen der Idee einer gegenwärtigen und

der einer vergangenen Affektion, wenn der Körper früher einmal von beiden Affektionen zu gleicher Zeit affiziert gewesen ist; die Affektionen sind bei allen Menschen je nach Beruf, Tätigkeit usw. verschieden (II, 18 prop. et schol.). Unter diese Form der imaginatio fällt auch die „cognitio ex signis", d. h. die Erkenntnis durch Vermittlung von Zeichen wie Schrift und Sprache mit Hilfe der assoziativen Erinnerung. Spinoza setzt sie in (II, 40 schol 2) als einen gleichwertigen Unterteil der opinio neben die cognitio ab experentia vaga. Alle anderen Formen der opinio, die schon erwähnten wie die noch folgenden, gehören zu der „cognitio ab experentia vaga". Diese faßt nicht nur das percipere, sondern auch das notiones universales formare in sich. Darum fallen unter den Begriff der opinio weiterhin:

2. Die Gattungsbegriffe (notiones universales) und die ihnen verwandten termini transcendentales wie ens, res, aliquid (II, 40 schol. 1).

Fragen wir nach dem Werte der von der imaginatio gewonnenen Erkenntnis, so ist zunächst festzustellen, daß es wirkliche Erkenntnis ist, die sie liefert. Ihr Wert indessen ist relativ gering. Sie gibt nur eine verworrene, eine partielle, eine inadäquate Erkenntnis. Das Vorhandensein des „Irrtums" fällt ihr zur Last; wie wir schon eben sagten, drückt dieser Begriff allerdings nur die Inadäquatheit, nicht aber die positive Falschheit einer Idee aus (nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur II, 33). Daß wir die Dinge mit den Sinnen, d. h. durch die Affektionen des Körpers nur verworren erkennen, beweist Spinoza in folgender Weise: Die Art jeder Affektion resultiert aus der Natur des affizierten und des affizierenden Körpers; die Idee einer solchen muß also die Natur beider Körper in sich schließen. Nun ist der eigene Körper dem Menschen näher als die äußeren Körper, folglich nehmen wir bei der Perzeption der äußeren Körper mehr den eigenen Körper wahr. So geben die imaginationes, die wir uns auf Grund der sinnlichen Eindrücke machen, die Natur der Dinge nur inadäquat wieder (II, 16 et cor. 2).

Wichtig ist für uns ferner die Begründung Spinozas für die Inadäquatheit der Erkenntnistätigkeiten, die unter den Begriff der imaginatio fallen. Da ist zunächst die memoria, die Spinoza als eine Verkettung (concatenatio) der Ideen von den Affektionen des Körpers definiert (II, 18 schol.); denn erstens schließen eben die Ideen, die verknüpft werden, die Natur der äußeren Körper ein, geben aber kein adäquates Bild von ihnen, und zweitens geht ihre Verknüpfung secundum ordinem corporis affectuum vor sich, d. h. soviel wie secundum communem ordinem, nach der zufälligen, nicht verstandesmäßigen Reihenfolge. Da nun dieser ordo, insbesondere die immer wiederkehrende Reihenfolge bestimmter Ereignisse bei jedem verschieden ist je nach seinem Beruf oder seiner Tätigkeit, so ist die memoria bei jedem anders geartet. Als Beispiel führt Spinoza an, daß bei der Auffindung von Pferdespuren ein Soldat sogleich an Reiter und Krieg, ein Bauer an Pflug und Acker denkt.

Eine Eigentümlichkeit der spinozistischen Erkenntnistheorie ist die Lehre von der cognitio ex signis. In den Traktaten und in der „Ethik" (II, 40 schol. 2) hebt sie der Philosoph als einen besonderen Teil der imaginatio hervor. Er versteht unter cognitio ex signis die Erkenntnis, die durch Sprache oder Schrift vermittelt ist. Daß sie keine adäquate Erkenntnis vermittelt, „beweist" Spinoza ganz kurz mit der Bemerkung, die Sprache und die Schrift hätten keine similitudo mit dem bezeichneten Gegenstande; so sei die „vox pomus" von der entsprechenden Frucht durchaus verschieden, obgleich der homo Romanus sofort bei dem Klange des Wortes an sie denken müsse (II, 18 schol.).

Ebenso wie die cognitio ex signis ist die Erkenntnis mit Hilfe der universalia inadäquat. Die Begründung hierfür (II schol. 1) enthält drei Momente:

1. Die notiones universales, z. B. Mensch, Pferd, Hund, entstehen aus den sinnlichen Einzelvorstellungen, gehören also schon deshalb zur imaginatio.

2. Auch die Einzelvorstellungen werden durch sie nicht einmal vollständig wiedergegeben; denn wenn sich zu gleicher Zeit eine so große Anzahl von Vorstellungen, z. B. von Menschen, bilden, daß die Kraft des Vorstellungsvermögens nicht mehr ausreicht, um auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Vorstellungen und ihrer Anzahl noch festzuhalten, und sich nur noch

die übereinstimmenden Merkmale vorstellt, dann haben wir eine notio universalis; sie ist also im Verhältnis zur Einzelvorstellung verblaßt, undeutlich. Diese beiden Argumente gelten auch für die Beurteilung der notiones transcendentales als inadäquater Vorstellungen. Während aber die notiones universales wenigstens noch die Hauptmerkmale der Einzelvorstellungen behalten, haben sich bei den notiones transcendentales die Bilder vollkommen verwirrt, weil ihre große Anzahl das Vorstellungsvermögen gänzlich übersteigt.

3. Ähnlich wie die signa, d. h. die gesprochenen oder geschriebenen Wörter, nur in unvollkommener Weise Erkenntnis vermitteln, tun es auch die notiones universales; auch mit ihnen verbindet jeder pro dispositione sui corporis einen verschiedenen Sinn.

Da also Spinoza die Allgemeinbegriffe für inadäquat hält, muß er die Spekulation auf einem anderen Fundamente erbauen. Die fundamenta ratiocinii sind die notiones communes, die notiones von dem, was allen Dingen gemeinsam ist. Nach Raoul Richter („Die Methode Spinozas“ ZPhKr. 113, S. 12—37) versteht Spinoza hierunter die realia wie Substanz, Attribut, Gott usw. Realia sind es, nicht Begriffe. Die dritte Erkenntnisart, die intuitio, erfaßt sie gefühlsmäßig, nicht mit Hilfe von Beweisen, sondern auf einen Blick (II, 40 schol. 2, V, 36 schol.). Die ratio bildet die durch die intuitio gewonnene „existenzielle Erkenntnis“ der notiones communes, wie man sie nennen könnte, begrifflich oder besser in rationeller Weise nach und kommt von da aus mit Hilfe des mathematischen Beweisverfahrens zu ihren Resultaten. Diese Resultate sind nun auch für den, dem die Gabe der intuitio versagt ist, zugänglich. Auf das Nähere brauchen wir nicht einzugehen, weil es für das Ziel unserer Arbeit belanglos ist.

§ 2.

Das Verhältnis der spinozistischen zur kartesianischen Erkenntnislehre.

Die wohlaufgebaute Erkenntnislehre Spinozas ist, wie allgemein anerkannt wird, eine originelle Fortbildung der noch

wenig systematischen Gedanken des Descartes, der ja selbst weniger Philosoph als Mathematiker und Physiker sein wollte und sich hauptsächlich, um der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise das Recht gegenüber der scholastischen teleologischen erkämpfen zu können, auf das Gebiet der Spekulation wagte (s. Meth. 6). Die Anschauung, daß das lumen naturale uns die Wahrheit unmittelbar eingibt, ist bei Spinoza zu der Lehre von der intuitio fortgebildet. Das, was zuerst erkannt und woraus alles andere hergeleitet wird, sind die notiones communes. Bei Descartes sind dies allgemeine Sätze und Begriffe,[8]) bei Spinoza aber nur Begriffe von dem, was allen Dingen gemeinsam ist, also vor allem die Begriffe der Substanz und der Attribute. Wenn R. Richter mit dem Ergebnis seiner oben erwähnten Abhandlung recht hat, so ist es die intuitio, welche die notiones communes (übrigens nicht eigentlich als Begriffe, sondern ihrem realen Sinn nach) gefühlsmäßig[9]) erfaßt. Aus ihnen, als den fundamentis ratiocinii, wird dann mit Hilfe der ratio alles Weitere abgeleitet, und zwar nach der geometrischen Methode, deren Wertschätzung auf den Einfluß der naturwissenschaftlichen Denkweise Descartes' zurückgeht. Die sinnliche Wahrnehmung ist für Spinoza ebenso wie für Descartes eine inadäquate Erkenntnis.

§ 3.

Die Erkenntnislehre Spinozas geht auf Probleme ein, die sich nicht aus der kartesianischen ergeben, sondern aus der Scholastik stammen; die Behandlung dieser Probleme zeigt eine Reihe spezifischer Merkmale, die eine genauere Vergleichung mit bestimmten Scholastikern als möglich erscheinen lassen.

Soweit wir bis jetzt gesehen haben, läßt sich die Erkenntnislehre Spinozas im wesentlichen als eine Verarbeitung karte-

[8]) vgl. Descartes, Princ. phil. Bd. 1 p. 49—50.

[9]) In einer solchen Bestimmung der intuitio liegt unzweifelhaft eine Beziehung zum Neuplatonismus vor, die vielleicht durch die jüdische Religionsphilosophie (Chasdaj Crescas und Maimonides, so Joël) vermittelt ist. Wir wollen, wiewohl es interessant wäre, auf dieses Problem nicht eingehen, weil es uns von unserem eigentlichen Ziele ablenken würde.

sianischer Anregungen verstehen. Es gibt jedoch — auch ab gesehen von dem beiläufig von uns erwähnten Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie — Gedanken in der Erkenntnislehre Spinozas, die aus einer andern Quelle stammen müssen. Es handelt sich um folgendes:

Spinoza gründet sein System auf die Realität und adäquate Erkennbarkeit der notiones communes. Es liegt nahe, von Spinoza die Konsequenz zu verlangen, daß auch die Erkenntnis mit Hilfe der notiones universales und der termini transcendentales wie ens, res, aliquid eine adäquate sei; denn in der Tat sind — nach unserer heutigen Beurteilung wenigstens — die notiones communes auch nur eine besondere Art von Gattungsbegriffen bezw. der termini transcendentales. Jene Konsequenz scheint um so mehr nötig zu sein, als der Philosoph mit dem Setzen bestimmter Begriffe auch ihre Existenz als gewiß anzusehen scheint (vgl. „Ethik“ pars I, def. prop. 1—14). Man gewinnt also den Eindruck, als ob Spinoza sich dem scholastischen Realismus zuneigte. Jedoch all die genannten scheinbar unabweisbaren Konsequenzen werden unmöglich gemacht durch eine Gedankenreihe, die dem Realismus direkt entgegengesetzt ist und sogar dazu zwingt, eine realistisch-ontologistische Auslegung Spinozas aufzugeben oder wenigstens von Grund auf umzugestalten. Wir kennen diese Gedankenreihe schon aus unserer Übersicht über die Erkenntnislehre Spinozas:

Die allgemeinen Begriffe und die termini transcendentales sind inadäquate, verwischte Vorstellungen der Körperaffektionen. Soll also der Philosoph nicht ganz inkonsequent sein, so kann er nicht in den scholastischen Ontologismus verfallen sein. R. Richter hat — wie wir schon S. 10 u. 11 erwähnten — dargetan, daß die notiones communes, also gerade die Termini wie Substanz und Attribut, nichts irgendwie Begriffliches an sich haben, sondern daß sie allein realia sind und als solche von der intuitio erfaßt werden. Von einer Annäherung an den scholastischen Realismus kann demnach nicht die Rede sein. Wohl aber ist es denkbar, daß die Gedankenreihe, die eine solche Annäherung sozusagen vereitelt, aus der Scholastik stammt. Es ist nämlich ohne weiteres klar, daß sie nicht durch Descartes

angeregt sein kann, denn dieser Philosoph hat die hier vorliegenden Probleme nicht behandelt; indessen stehen in der Scholastik die Universalienfrage und die damit zusammenhängenden Probleme im Mittelpunkte des Interesses. Daß der Charakter der uns beschäftigenden Anschauungsweise durch die Bezeichnung „nominalistisch“ schon ausreichend historisch bestimmt sei, läßt sich von vornherein, d. h. ohne eingehende Untersuchung, kaum sagen. Gewiß geht die nur negative Behauptung, die universalia seien nicht realia, sondern nomina, auf Roscellin, den ersten Nominalisten, zurück; jedoch unsere Untersuchung darf sich nicht auf die Feststellung von Übereinstimmungen solcher ganz allgemeinen und noch dazu negativen Sätze beschränken, sondern muß vor allem Beziehungen zu den positiven Lehren bestimmter Scholastiker zu finden suchen.

Die Lösung der so fixierten Aufgabe wird uns dadurch erleichtert, daß Spinoza neben der Universalienfrage, wenn auch nur gewissermaßen im Vorbeigehen, ein weiteres scholastisches Problem behandelt und uns so nähere Anhaltspunkte gibt. Die Frage, welche vorliegt, ist folgende: Gibt die cognitio ex signis, d. h. die Erkenntnis durch Sprache und Schrift, eine adäquate Erkenntnis?

Im Grunde spielt dieses Problem in der Anschauung Spinozas keine sonderliche Rolle. Die einzige Stelle (II, 18 schol.), wo er sich etwas über diese Materie ausspricht, ist nur wenige Zeilen lang. Er reiht die cognitio ex signis hier unter die Erkenntnis mit Hilfe der Ideenassoziation (memoria) ein, wie wir gesehen haben. Um so verwunderlicher ist es, daß die cognitio ex signis in den Traktaten als eine völlig selbständige Erkenntnisart auftritt und in der „Ethik“ bei der zusammenfassenden Aufzählung der modi cognitionis (II, 40 schol.) als besonderer Unterteil der imaginatio der cognitio ab experentia vaga gegenübersteht. Allem Anschein nach hat Spinoza in den ersten Schriften aus irgendeiner, sei es allgemein verbreiteten, sei es ihm selbst besonders geläufigen Anschauung heraus diese cognitio ohne viel kritische Überlegung als einen wichtigen Bestandteil der Erkenntnislehre übernommen; in der „Ethik“ hat er sie dann offenbar nur im Anschluß an die ihm geläufige Aufzählung der

Traktate an der zusammenfassenden Stelle hervorgehoben, obgleich er bei dem Versuche, etwas ausführlicher über diese cognitio zu sprechen, ihre verhältnismäßig geringe Bedeutung erkennen mußte. Man bekommt also den Eindruck, als habe Spinoza sich aus irgendeinem Grunde veranlaßt gesehen, über die für ihn eigentlich recht nebensächliche cognitio ex signis ein Urteil zu fällen. Das Folgende wird diesen Eindruck noch verstärken: Spinoza sagt, die cognitio ex signis sei darum inadäquat, weil die Worte und Schriftzeichen keine similitudo mit dem bezeichneten Gegenstande hätten. Man mag sich in die Eigenart Spinozas noch so sehr vertieft haben, dieser Satz bleibt wohl jedem rätselhaft. Denn was schadet es, daß die signa keine similitudo mit dem Gegenstande haben? Die Hauptsache ist doch, daß — eben nach dem von dem Philosophen selbst gewählten Beispiele — jeder Mensch bei dem Worte Apfel sofort an die betreffende Frucht denkt; dann hat das signum seinen Zweck durchaus erfüllt. Auch sieht man nicht ein, warum Spinoza seine „Ethik" auf solch meisterhaft genauen terminis aufbaut, wenn er glaubt, jede Erkenntnis durch Wort oder Schrift sei inadäquat. Da wir schon vermuten durften, Spinoza habe hier eine fremde Anschauung vor sich, so werden wir jetzt annehmen können, daß die für sich genommen unsinnig erscheinende Ansicht des Philosophen aus der Beziehung zu jener erklärlich wird; etwa daß er mit terminis operiert, die ihm selbst fernliegen und die sich nur in Anlehnung an eine fremde Erkenntnislehre oder in der Polemik gegen eine solche eingestellt haben.

Haben wir im vorhergehenden bei der Besprechung des Problems der cognitio ex signis zugleich ihre charakteristischen Merkmale hervorgehoben, so bleibt uns noch übrig, auch die spinozistische Lösung des Universalienproblems auf solche hervorstechenden Eigenheiten hin zu untersuchen; vielleicht lassen sich die verschiedenen Merkmale zu einem Bilde zusammenfassen, das uns einen Vergleich mit Ähnlichem in der Scholastik gestatten könnte.

Die Lösung der Universalienfrage Spinozas hat zwei besonders hervortretende Züge:

1. Das notiones universales formare ist keine aktive Tätigkeit der Vernunft, sondern geschieht ganz ohne deren Mitwirkung auf mechanischem Wege, indem die sinnlichen Bilder der Dinge im Gedächtnis festgehalten werden und dort ihre spezifischen Merkmale verlieren. Die Erkenntnis durch die notiones universales gehört also zur Erkenntnis mit Hilfe der Sinne.

2. Die universalia geben keine adäquate Erkenntnis, weil sie nur die verwischten Bilder der sinnlichen Dinge in sich fassen.

Es hat den Anschein — mehr läßt sich allerdings zunächst nicht behaupten —, als ob dem Philosophen hier eine, sagen wir empiristische Anschauung vorgelegen habe, die etwa folgende Gedanken enthalten haben müßte: Alle Erkenntnis ist durch die Sinne bedingt, auch die durch die universalia. Spinoza würde diese Gedankenreihe nur seiner rationalistischen Grundanschauung entsprechend umgebogen haben. Da für ihn alle durch die Sinne vermittelte Erkenntnis nur inadäquat ist, so muß es auch die durch die universalia gegebene sein. Unsere Vermutung bekommt eine Stütze durch die sub 2 angeführte Begründung für die Inadäquatheit dieser Erkenntnis. Wiewohl es offenbar Spinozas Grundansicht ist, daß das notiones universales formare, eben weil es zum percipere gehört, eine verworrene Erkenntnis ergibt, führt er an der Stelle, an der er sich explizite über die notiones universales und termini transcendentales ausläßt (schol. II, 40), nicht diesen Grund, sondern den obenerwähnten an, nämlich, daß es verwischte Bilder der sinnlichen Dinge seien. Dieser Grund paßt aber nicht recht in seine rationalistische Anschauung hinein; denn die Art, wie die notiones universales die sinnlichen Bilder wiedergeben, d. h. ob getreu oder nicht, müßte für ihn im Grunde gleichgültig sein; nur die Tatsache ihrer sinnlichen Herkunft dürfte für ihn in Frage kommen. Selbst wenn Spinoza eben nur die sinnliche Herkunft, und zwar recht deutlich mit jener Begründung erweisen wollte, bliebe die Art ihrer Formulierung noch für unsere Vermutung günstig: gerade der Gedanke, daß die universalia nur verwischte Bilder der sinnlich gegebenen Dinge sind, findet sich in einer bestimmt

empiristisch gerichteten Erkenntnislehre der scholastischen Periode. Dies führt uns zu der Frage, ob wir die Richtungen oder die Richtung, die Spinoza bei seiner Stellungnahme zu den von uns fixierten scholastischen Problemen im Auge hat, nach den uns bisher deutlich gewordenen Anzeichen festzustellen imstande sind.

Zweites Kapitel.

Die Herkunft der von Spinoza behandelten scholastischen Probleme.

§ 4.

Die empiristische Gedankenreihe des arabischen Aristotelismus.

Bei der Frage nach der Herkunft der von Spinoza behandelten Probleme müssen wir alle irgendwie in Betracht kommenden Richtungen heranziehen, um ein auf wirklicher Sachkenntnis beruhendes Urteil darüber fällen zu können, zu welchem Scholastiker Spinoza die deutlichsten Beziehungen aufweist. Wir wollen bei unserer Untersuchung sogleich an den zuletzt erwähnten empiristischen Gedankenkomplex anknüpfen. In Anlehnung an die aristotelische Ansicht, derzufolge das einzelne Ding als die Vereinigung von Stoff und Form das für unsere Erkenntnis Nächstliegende sei, hatten die arabischen Peripatetiker eine wesentlich empiristische Erkenntnistheorie aufgebaut. Schon die „treuen Brüder von Basra“ sagten, die Seele des Kindes sei zunächst ein weißes Blatt. Was die fünf Sinne ihr zuführen, wird vorn, mitten und hinten im Gehirne erstens vorgestellt, zweitens beurteilt und drittens aufbewahrt. Durch das Vermögen der Sprache und durch die Schreibkunst, womit die entsprechende Fünfzahl innerer Sinne erreicht ist, wird dann der Vorstellungsinhalt verwirklicht.[10]) Ähnlich steht es bei Ibn Sina (Avicenna), den Spinoza wahrscheinlich gekannt hat. Auch er

[10]) vgl. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 86.

unterscheidet fünf äußere und fünf innere Sinne, doch in etwas anderer Weise als die „treuen Brüder“. Im allgemeinen nahm man bei ihnen folgende drei Stadien des Vorstellungsprozesses an: 1. die Zusammenfassung der einzelnen Sinneswahrnehmungen zu einem Gesamtbilde im Vorderhirn, 2. die Umbildung oder Bearbeitung dieser Vorstellung des Gemeinsinnes mit Hilfe schon vorhandener Vorstellungen, also die eigentliche Apperzeption, in der Mitte des Gehirns, 3. die Aufbewahrung der apperzipierten Vorstellung im Gedächtnis, das seinen Sitz im hinteren Teile des Gehirns haben soll.[11]) An dem ihr von den äußeren und inneren Sinnen zugeführten Material arbeitet sich die Vernunft, die anfangs bloße Denkfähigkeit ist, nach und nach zur vollkommenen Denkfertigkeit aus.[12]) Ein Gedächtnis für die reinen Vernunftideen (die Ibn Sina nebenbei noch annimmt) hat die menschliche Seele nicht; denn Gedächtnis setzt immer ein körperliches Substrat voraus. Nach Ibn al Haitham setzt sich die Wahrnehmung zusammen erstens aus der Sinnesempfindung, zweitens der Vergleichung mehrerer Empfindungen oder der jetzigen Empfindung mit dem infolge früherer Empfindungen nach und nach in der Seele geformten Erinnerungsbilde und drittens dem Wiedererkennen. Das Vergleichen und das Wiedererkennen sind keine Tätigkeiten der Sinne, die nur passiv empfinden, sondern fallen dem urteilenden Verstande zu.[13]) Große Ähnlichkeit — wenigstens dem Prinzip nach — hat diese physiologische Erklärung der Wahrnehmung mit den Äußerungen Spinozas in II, 17 dem., nur daß uns die Gedanken Ibn al Haithams viel moderner erscheinen als die Spinozas, was Berendt[14]) beherzigen sollte, der Spinozas Anschauung für völlig originell hält. Auch bei Ibn Badscha und Ibn Chaldun ist die sinnliche Erkenntnis stets das Material der Vernunft. Unter den jüdischen Philosophen vertritt Ibn Gebirol ähnliche Anschauungen.

[11]) ibidem p. 126.
[12]) ibidem p. 127.
[13]) ibidem p. 135.
[14]) M. Berendt, Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie, Berlin 1891, z. B. S. 40 f.

Wir haben mit Absicht alle irgendwie für uns in Betracht kommenden Stellen zitiert. Daß Spinoza alle aufgezählten Schriftsteller gekannt habe, ist nicht anzunehmen; es steht aber fest, daß er durch seine Erziehung mit der arabischen Gedankenwelt in nahe Berührung kam, und jene empiristische Strömung kann daher wohl auf ihn eingewirkt haben.

Allerdings sind die Berührungspunkte, die Bezug auf unser eigentliches Problem haben, wenn solche überhaupt wirklich vorhanden sind, nicht bedeutend. Höchstens könnte Spinozas Anschauung von der Inadäquatheit der durch Erinnerung und Assoziation vermittelten Erkenntnis von den Arabern beeinflußt sein (s. S. 7 f. der Arbeit). Der Elucidarius cabbalisticus (S. 58) meint, Spinoza habe diese seine Ansicht aus der Kabbala. Wiewohl es mir nicht gelungen ist, hier eine diesbezügliche Stelle zu finden, mag Wachter wohl recht haben, wenn er behauptet, es liege bei ihr eine ähnliche Beurteilung des Gedächtnisses vor wie bei Spinoza. Da es sich aber für ihn an der betreffenden Stelle hauptsächlich darum handelt, daß die sinnliche Seite der Seele, zu der er auch das Gedächtnis rechnet, vergänglich sei, hat seine These für unser Ziel, eine bestimmte Beziehung zwischen Spinoza und den mittelalterlichen Quellen festzustellen, keine Bedeutung; haben wir es doch hier mit der alten von Plato und Aristoteles gleichmäßig vertretenen Psychologie zu tun, die sich durch das ganze Mittelalter hindurchzog, bei den Arabern eine besondere Bearbeitung erfuhr und schließlich in der von ihnen geprägten Form zum Allgemeingut der Gelehrten wurde. Die Frage, woher Spinoza zufällig diese populäre Ansicht überkommen hat, ist also überhaupt nicht zu beantworten. Ebensowenig bietet die Anschauung der Araber, daß die Begriffsbildung durch die Sinne bedingt sei, zu der präzisen Lösung des Universalienproblems, wie sie Spinoza gibt, eine wirkliche Parallele. Denn wenn auch nach den Arabern die sinnliche Wahrnehmung (prima intentio, Ibn Sina) vorhergehen muß, so ist doch die Universalienbildung (secunda intentio) eine selbständige Tätigkeit, die nur das sinnlich Erfaßte als Material benutzt. Bei Spinoza aber geht das notiones universales formare ganz mechanisch ohne Hilfe des Willens oder der Vernunft vor sich.

§ 5.
Duns Scotus.

Eine ähnliche Anschauung wie die Araber, besonders wie Ibn Sina, vertritt Duns Scotus. Auf die Einzelheiten seiner Erkenntnislehre brauchen wir nicht näher einzugehen. Wichtig aber ist folgendes: Duns ist der Meinung, letztlich sei das konkrete Ding die Grundlage der Erkenntnis, d. h. zuerst erkennt der Intellekt das einzelne, sodann erst durch Abstraktion das universale.[15]) Allerdings ist hierbei der Intellekt aktiv beteiligt, so daß die Universalien als selbständig erworbene Formen (species acquisitae) bezeichnet werden können.[16]) Es kommen zu den bisherigen Berührungspunkten, die jedenfalls nicht bedeutender sind als bei den Arabern, einige weitere hinzu, die größeren Wert haben und eine Beziehung zwischen Duns und Spinoza wenigstens als möglich erscheinen lassen.

1. Duns hat — meines Wissens sogar zum ersten Male — den Unterschied zwischen konfuser und distinkter Erkenntnis gemacht;[17]) und zwar handelt es sich gerade um die universalia,[18])

---

[15]) Quest de rer. princ. 13, 3 p. 118 B: Naturali ordine intellectus primo apprehendit actualitatem existentis rei sensibilis secundo actum imaginationis et rem imaginatam, et ab isto potest abstrahere universale per consi derationem, et sic est verum, quod apprehensio universalis semper est posterior apprehensione particulari . . . Prior est notitia singularis et a sensu et ab intellectu quam notitia universalis. — Sent. Lit. I, Dist. 3 Qu. 6 (Vol. V) p. 538: Nihil intelligimus in universali nisi cuius singulare phantasiamur.

[16]) Qu. sup. Porph. 18 p. 104 B: Ad rationem generis requiritur, quod multas habeat actu species, non quae existant actu vel potentia, sed quod tantum actu concipiantur per speciem intelligibilem ab individuis acceptam quandoque existentibus, et quod actu habeant aptitudinem participandi genus, quia talis actualitas est illoborum inquantum dicuntur species generis.

Qu. sup. An. post. I, 46 p. 44 A: Omnes virtutes sensitivae ordinatae sunt ad intellectum; prius enim apprehenditur species a sensibus exterioribus, et postea a sensu communi, tertio a phantasia, quarto ab intellectu, et ita intellectus in cognoscendo aliquo modo dependet a potentiis sensitivis . . . et loquor de intellectu, secundum quod cognoscitur per species acquisitas.

[17]) Qu. de anima 16, 1 (Vol. II) p. 539 A: Minus universale est, quod prius notum est nobis prioritate temporis et cognitione confusa . . . Illud

während Descartes, der dem Spinoza diese Unterscheidung vielleicht übermittelt haben könnte, eben die universalia im Zusammenhange des Problems der Distinkten und konfusen Erkenntnis gar nicht erwähnt.

2. Duns Scotus hat den Begriff des signum, das als universale oder auch als sprachlicher Ausdruck für das Ding eintritt.[19]) Wir werden hierbei an die cognitio ex signis bei Spinoza erinnert.

3. Neben der Frage der signa und der significatio hat Duns auch — zwar nicht im Zentrum seines Systems, aber doch an einigen bedeutsamen Stellen — die Frage der „similitudo" behandelt; d. h. er fragt, in welchem Verhältnis das signum des sprachlichen Ausdrucks zu dem bezeichneten Dinge steht. Er antwortet, der sprachliche Ausdruck (nomen) sei ein Gleichnis (similitudo) für das Ding.[20]) Es könnte scheinen, als sei die Be-

---

cognoscitur posterius, cuius abstractio est difficilior ... Prius cognoscitur magis universale a nobis cognitione distincta.

[18]) Qu. de rer. princ. 13, 3 (Vol. III) p. 118 A: Unde cum dicitur, quod cognitio nostra incipit a magis confusis et magis universalibus, talis confusio et universalitis non excludit singularitatem et signationem actualis existentiae in re extra, nec tale confusum et universale est illud, a cuius ratione excluditur „hic et nunc", immo in eo includitur ... Universale autem, de quo quaeris, alterius generis est quia de ratione sua excludit „hic et nunc" et signationem et actualitatem existentiae.

Allerdings ist zu beachten, daß das eigentliche abstrakte universale nicht dadurch getroffen wird, sondern nur das, bei dem das „hic et nunc" ausgeschlossen ist. Immerhin ist die Parallele zu Spinoza trotz des Unterschiedes deutlich.

[19]) Qu. sup. An. post. I, 37 p. 403 A: Duplex est abstractio. Una est a materia et suppositis, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et negro ... Alia est abstractio a suppositis, sed non a materia, quia album consequitur passiones materiales. Duplici isti abstractioni correspondet duplex s i g n u m distributivum, quia termino communi abstracto a suppositis et a materia correspondet hoc signum „omnes" ... Sed hoc signum „unusquisque" correspondet termino communi abstracto a suppositis, sed non a materia.

[20]) Qu. sup. Periherm. I, 2 p. 187 A: Potest quaeri, utrum nomen significet rem vel speeiem in anima, et intellegitur quaestio non de nominibus impositis ad significandum similitudines vel species, sed de quocunque alio nomine cuicunque imposito ... Dico autem speciem intelligibilem similitu-

ziehung zu Spinoza recht locker, weil bei diesem das Wort „simitudo" im Sinne von „Ähnlichkeit" gebraucht ist. Doch müssen wir berücksichtigen, daß Spinoza die vorausgesetzte similitudo verneint; der Satz: „Es hat keine Ähnlichkeit mit dem Dinge" ist nämlich nur die Negation des Satzes: „Es ist ein Gleichnis des Dinges", besonders im Lateinischen, wo das gleiche Wort „similitudo" steht.

Ehe wir behaupten dürfen, Spinoza sei in den erwähnten Punkten von Duns Scotus abhängig, müssen wir verschiedene Fragen beantworten.

a) Freudenthal[21]) stellt das Postulat auf, man solle keine Beziehung Spinozas zu einem Scholastiker annehmen, wenn nicht feststehe, daß er ihn gekannt habe, oder daß dessen Schriften in Deutschland und Holland verbreitet gewesen seien. Für Duns würde das aller Wahrscheinlichkeit nach zutreffen, da jemand, der wie Spinoza die Scholastik studiert hat, den nach Thomas bedeutendsten Schriftsteller oder wenigstens einen seiner Schüler gekannt haben muß.

b) Die Möglichkeit, daß Spinoza erst auf dem Umwege über die Anhänger des Scotismus zur Stellungnahme jenen Problemen und Formeln gegenüber veranlaßt worden sei, legt uns weiterhin die Pflicht auf, jene scotistischen Probleme in ihrer Wanderung durch die Geschichte zu verfolgen und achtzugeben, ob sie sich

---

dinem intelligibilem, quae est in intellectu in subiectivo ... B: Species intelligibilis immediate significatur per vocem, sed illa dupliciter consideratur: aut inquantum est quid accidens (wohl richtig: e x c i t a n s), scil. informans animam, aut inquantum repraesentat rem. Primo modo non significatur per vocem ... sed secundo modo; cum enim omne signum, inquantum signum, sit signum signati, sequitur, quod vox significans similitudinem, inquantum signum rei, significat ipsam rem, sed mediate, quia signum immediate significat id, quod et signum rei inquantum et signum.

Op. II. sup. Periherm. 1 p. 213 A: Similitudinem convenit ostendere dupliciter: vel secundum esse, quod habet in anima, vel secundum quod est ductivum in cognitionem rei. Si primo modo consideretur, sic nomen significat similitudinem rei ...; si autem consideretur, prout ducit in cognitionem rei, tunc non primo intelligibile intellegitur.

[21]) Spinoza und die Scholastik S. 104.

irgendwo in einer Form finden, die wegen größerer Ähnlichkeit mit den Sätzen Spinozas als dessen eigentliche Quelle angesehen werden müßte.

§ 6.

Wilhelm v. Okkam.

Unter denen, die besonders die Gedanken des Duns Scotus aufgenommen haben, ist der Bedeutendste Wilhelm v. Okkam. Er hat die empfangenen Anregungen in selbständiger Weise verarbeitet. Bei der Durchsicht seiner Werke findet man tatsächlich alle die Probleme und Formeln wieder, auf die es uns bei Duns ankam. Die Berührung mit Spinoza ist aber stärker.

Der empiristische Gedanke.

Die universalia stammen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung der Einzeldinge;[22]) im Zusammenhang mit der memoria und den

[22]) Sent., Dist. B. qu. 1 J: Intellectus noster primo intelligit intuitive aliquid singulare realiter existens quo intellecto potest idem intellectus fingere aliquid consimile prius intellecto, sed illud sic fictum non poterit habere esse subiectivum, sed tantum esse obiectivum ... et ideo illud sic fictum tantum tale, quale fuit prius intellectum in esse obiectivo et non est in esse subiectivo, sed erit quasi imago simillima rei prius intellectae in esse obiectivo, in tantum quod si intellectus haberet vim productivam realem, sicut habet vim fictivam, illud productum vere esset eiusdem rationis cum illo praeintellecto.

Quodl. I, qu. 13: Utrum primum cognitum ab intellectu primitate generationis sit singulare. Et videtur primo, quod non, quia universale est primum et proprium obiectum intellectus ... In oppositum: Idem omnino est obiectum sensus et intellectus; sed singulare est primum obiectum sensus tali primitate ... Sciendum est, quod hic capitur singulare ... pro re, quae est unum numero et non est signum, ... quomodo dictio, scripta, conceptus et vox.

Expos. aur. Praedicab. De specie: Omnis disciplina incipit ab individuis ... Ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria, ex memoria experimentum, et per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiae; et ita sicut omnis cognitio nostra ortum habe ta sensu, ita omnis disciplina ortum habet ab individuis, licet nulla doctrina tractare debeat de singularibus signanter seu nulla scientia proprie dicta est de individuis, sed de universalibus pro individuis ... Licet quarumlibet propositionum scientiarum realium pro maiori parte tam subiecta quam praedicata supponant pro rebus singularibus, tamen magis illae propositiones sunt notae et etiam utiles, quae componuntur ex terminis universalibus.

actus recordandi (vgl. die Araber!) bildet sie eine unerläßliche Voraussetzung des denkenden Erkennens.[23]) Okkam gibt nun aber dieser Ansicht, die bereits Duns vertritt, eine Wendung zum konsequenten Empirismus. Während nämlich Duns doch immer noch eine von der Sinnlichkeit nicht bestimmte eigene Tätigkeit des Intellekts annimmt, ist bei Okkam jede Aktivität des Verstandes bei der Gewinnung der Universalien ausgeschlossen.[24])

Die Beurteilung der Universalien.

Spinoza berührt sich mit Okkam in der Beurteilung der Universalien. Wenn man mit Prantl (Bd. 3 S. 345 Anm. 782 extr.) unter Nominalismus nur die Anschauung versteht, welche die universalia als flatus vocis betrachtet, so ist Okkam kein Nominalist gewesen, und ebensowenig hat Spinoza in der „Ethik" oder in den Traktaten vom nominalistischen Standpunkte aus Kritik an dem scholastischen Begriffssystem geübt. Nur in dem einen Punkte sind Okkam und Spinoza mit dem Nominalismus einig, daß sie wie dieser annehmen, die universalia seien nicht realia.[25]) Okkam übernimmt die Scheidung von konfuser und

[23]) vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande 1867—1870 Bd. 3 S. 332 und die Anm. 747 aus Okkam, Sent. prol. qu. I. LL.

[24]) Sent. II, qu. 25 P: Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis in complexis terminorum per istam, viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiectivo vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statimad eius praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquid tale esse obiectivum, quale prius vidit in esse subiectivo, et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas.

[25]) vgl. zu den bekannten Stellen Spinozas Okkam, Sent. I, Dist. II qu. 8, E: Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo, quale habet res extra in esse subiectivo, et hoc per istum modum, quod intellectus vidensaliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam talem rem in esse subiectivo, numero dislinctam a priori, produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. Et isto modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam. F: Figmenta habent esse in anima et non subiectivum, quia tunc essent verae res; ... ergo sunt

distinkter Erkenntnis[26]) von Duns Scotus; auch wendet er die Bezeichnung confuse gerade auf das universale an, und zwar in einer Weise, die sich von Duns entfernt, aber mit Spinoza stark übereinstimmt. Während nämlich Duns das Universale, sofern es noch ein „hic et nunc" enthalten kann, für konfus erklärt, hält Okkam gerade dieses Universale, das für das Singuläre eintreten kann, für distinkt, das Abstrakte aber für konfus, weil sich in ihm die Eindrücke verwischen, so z. B. bei dem Begriff „Mensch" Sokrates von Plato nicht zu unterscheiden ist.[27]) Ritter[28]) sagt von der Ansicht Okkams über die Allgemeinbegriffe

aliqua quae tantum habent esse obiectivum. Similiter proportiones, syllogismi et huius modi, de quibus est logica, non habent esse subiectivum; ergo tantum habent esse obiectivum, ita quod eorum ess et eorum cognosci; ergo sunt talia entia habentia tantum esse subiectivum ... Similite romnes quasi distinguunt intentiones secundas ab intentionibus primis non vocando intentiones secundas aliquas reales qualitates in anima; ergo cum non sint realiter extra, non possunt esse nisi obiective in anima.

[26]) Sent. I. Dist. II. qu. 7 F: Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis, et haec res sic singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia, et sio Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone; ... etiam movet intellectum ad concipiendum ipsum modo non confuso, et sic dico, quod hic Socrates est homo ... G: Non videtur, quod aliqua res extra animam sit substantia universalis, nisi forte per voluntariam institutionem ... S: Nulla res extra animam, nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis nec qualitercunque consideretur vel intelligatur, est universalis, quia tanta est impossibilitas, quod aliqua res sit extra animam quocunque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quomodo ista vox „homo" est singularis et universalis, quanta est impossibilitas, quod homo per quamcunque considerationem vel secundum quodcunque esse sit asinus ... T: Philosophus primo probat, quod universalia non sunt substantiae, secundo, quod non sunt talia exemplaria, qualia posuit Plato ... Y: Res potest intelligi non tantum confuse, sed etiam perfecte et distincte nullo superiori intellecto; et quando dicitur, quod Socrates non potest intelligi nisi intellecto animali, dico, quod ista potest distingui, ... quia „animali" potest supponere simpliciter, et tunc est falsa, quia tune denotat, quod Socrates non potest intelligi nisi intellecto hoc communi animali, et hoc est simpliciter falsum; vel potest supponere pro re et personaliter, et sic concedo.

[27]) vgl. den Anfang der vorigen Anmerkung.

[28]) Ritter, Die christliche Philosophie 1858 Bd. 1 S. 721 ff.

folgendes: Auch bei den zweiten Gedanken (intentiones), welche Okkam in den Gedanken der allgemeinen Arten und Gattungen findet, haben wir keine Tätigkeit des Willens oder des Verstandes zu erkennen. Sie entspringen nur aus der undeutlichen Bewegung oder dem schwachen Eindruck, welchen ein Gegenstand auf unsere Sinne macht, und bezeichnen ein schwächeres Leiden des Verstandes ... Art- und Gattungsbegriffe sind nur Zeichen von verworrenen Bewegungen unseres Verstandes. — Leider gibt Ritter keine Belegstellen für diese Anschauung an, so daß man nicht weiß, inwieweit diesen Äußerungen Wert beizulegen oder etwa ihre Tragweite einzuschränken ist. Leider habe ich trotz eifrigen Suchens in den Schriften Okkams keine Stelle gefunden, die in so schroffer und allgemeiner Weise über die Universalien spricht. Indessen auch unser letztes Zitat aus Okkam genügt, um zu zeigen, wie nahe Spinoza der Anschauung der Scholastiker steht. Wir hatten es oben verwunderlich gefunden, daß Spinoza die notiones universales, die, weil sie aus der sinnlichen Erfahrung stammen, ohne weiteres als inadäquat gelten müßten, noch besonders als verwischte Bilder eben dieser inadäquaten sinnlichen Vorstellungen bezeichnet. Durch die Annahme einer Beziehung zu Okkam würde sich nach dem Vorhergehenden diese Eigentümlichkeit Spinozas gut erklären. — Daß der Begriff der termini transcendentales sich von Thomas herleitet, hat bereits Freudenthal festgestellt.

Die Terminologie Okkams und Spinozas.

Wir haben oben erwähnt, daß Duns Scotus ebenso wie Spinoza für die „Worte" schlechthin den Ausdruck „signa" braucht. Auch haben wir schon auf die sonderbare Behandlung der cognitio ex signis von seiten Spinozas hingewiesen. Wir vermuteten, der Philosoph habe an dieser Stelle eine fremde Ansicht aufgenommen, die nicht recht in sein System hineinpasse. Diese nicht völlig angeeignete Ansicht stammt meines Erachtens von Okkam her. Bei diesem steht sie als ein durchaus nötiger Bestandteil seiner Logik im Zentrum des Systems. Okkam unterscheidet nämlich signa naturalia[29]) (dies sind die

[29]) Sent. I, Dist. 23 qu. 1 D: Intentio prima vocatur res realiter existens,

natürlich sich einstellenden Zeichen für die Dinge, also die Begriffe, die für die Dinge supponieren) und signa ad placitum instituta [30]) (dies sind die beliebig eingesetzten Zeichen für die

intentio autem secunda vocatur aliquid in anima rebus applicabile praedicabile de nominibus rerum, quando non habent suppositionem personalem, sed simpliccm sicut sunt „species, genus“ ... Utrum autem talia sint realiter et subiective in anima an obiective tantum, non refert ad propositum nec hoc spectat determinare ad logicum, qui tamen principaliter distinctionem inter nomina primae et secundae intentionis habet considerare, quia logicus praecise habet dicere, quod in ista propositione „homo est species“ subiectum supponit pro uno communi et non pro aliquo significato suo; utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale nihil ad eum, sed ad metaphisicum ... Nomen secundae intentionis est illud, quod imponitur ad significandum talia de nominibus rerum praedicabilia, quando supponunt simpliciter non pro suis significatis ... J: Haec est differentia inter nomina primae intentionis et secundae, quod nomina primae intentionis sunt illa, quae, quando suppomunt personaliter praecise stant pro rebus non inquantum praedicabilia de aliis; nomina secundae intentionis stant pro aliquibus praedicabilibus de rebus.

[30]) Summa tot. log. I, 11, f, 5, V B: Nominum ad placitum significantium quaedam sunt nomina primae impositionis quaedam sunt nomina secundae impositionis. Nomina secundae impositionis sunt nomina imposita ad significandum signa ad placitum instituta et illa quae consequunt talia signa ... Verum tamen hoc communi nomen secundae impositionis dupliciter potest accipi scilicet large, et tunc omne illud est nomen secundae impositionis, quod significat voces ad placitum institutas ... Talia autem nomina sunt huius modi „nomen, pronomen, cuniunctio, verbum, casus, numerus, modus, tempus“ et huius modi, accipiendo illa vocabula illo modo, quo utitur eis grammaticus ... Stricte autem dicitur nomen secundae impositionis illud, quod non significat nisi signa ad placitum instituta, ita quod non potest competere intentionibus animae quae sunt naturalia signa. Cuius modi sunt talia „figura, coningatio et huius modi“. Nomen primae impositionis potest dupliciter sumi. Large, et sic omnia nomina, quae non sunt nomina secundae impositionis, ... vocantur nomina primae impositionis. Nomina autem primae impositionis stricte accipiendo sunt in duplici differentia, quia quaedam sunt nomina primae intentionis et quaedam sunt nomina secundae intentionis. Nomina secundae intentionis dicuntur illa, quae praecise imposita sunt ad significandum intentiones animae, quae sunt signa naturalia et alia signa ad placitum instituta vel consequentia talia signa.

S. t. l. I, 1, f. 2 r. B: Dicimus voces esse signa subordinata conceptibus vel intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum „signum“ ipse voces significant ipsos conceptus primo et proprie, sed quia voces

Begriffe, also Worte und Schriftzeichen). Die signa ad placitum instituta sind es, mit deren Hilfe allein eine äußere Substanz als universell bezeichnet werden kann. Eben weil sie ad placitum oder per voluntariam institutionem eingesetzt werden (vgl. Prantl Bd. 3 S. 356 und Anm. 26). Daß Spinoza wirklich bei seiner auffälligen Behandlung der cognitio ex signis von Okkam (oder seiner Schule) abhängig ist, sieht man ganz deutlich daran, daß er im Tract. de emend. intell. den Terminus signum ad placitum selbst braucht, und zwar in folgender Form: Est perceptio quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus. Die Worte „quod vocant“ zeigen, daß Spinoza hier eine landläufige Terminologie zitiert. Während der Ausdruck signum ad placitum im System Okkams durchaus notwendig ist

imponuntur ad significandum illa eadem, quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter aliquid significat et vox illud idem significat, intantum quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptum ille mutaret significatum suum, eo ipso ipsa vox sine nova institutione suum significatum permutaret. Conceptus sive passio animae naturaliter significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem; ex quo sequitur alia differentia, sc. quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum ad placitum cuiuscunque.

Exp. aurea. Periherm. C. 5: Intentionum animae quaedam sunt universales et quaedam singulares, voces autem non sunt singulares nec universales nisi per institutionem sive ad placitum.

Quodl. IV. qu. 19: Similiter large accipiendo dicitur intentio secunda animae conceptus, quae sunt naturalia signa rerum, cuius modi sunt intentiones primae stricte acceptae, sed etiam prout signamentalia ad placitum significantia signa syncategoreumatica mentalia, et isto modo forte non habemus nisi vocale correspondens intentioni secundae. Stricte autem accipiendo dicitur intentio secunda conceptus, qui praecise significat intentiones naturaliter significativas cuismodi sunt genus, species, differentia et alia huismodi ... Ita de intentionibus primis, quae supponunt pro rebus, praedicatur unus conceptus communis, qui est intentio secunda.

Expos. aur. Periherm. C. 5: Intentionum animae quaedam sunt universales et quaedam singulares, voces autem non sunt singulares nec universales nisi per institutionem sive ad placitum. Vgl. dazu Quodl. V. qu. 12: ... similiter universale non est singulare tertio modo, quia universale est signum naturale vel voluntarium commune pluribus et non tantum uni.

zur Bezeichnung des Gegensatzes zu dem signum naturale, steht er im Zusammenhange der spinozistischen Erkenntnislehre ohne jegliche Anknüpfung völlig isoliert da. Spinoza hat dies offenbar später selbst erkannt, und da die Gefahr einer Verwechslung mit anderen signis nicht vorlag, so hat er in der „Ethik“ nur noch von signis schlechtweg gesprochen. Daß der Philosoph den Ausdruck signa ad placitum vom Terminismus übernommen hat, ist nach allem Vorhergehenden zweifellos; daher ist auch unsere Vermutung, die verwunderliche Hervorhebung der cognitio ex signis sei aus der Abhängigkeit von dieser scholastischen Richtung zu erklären, als richtig erwiesen. Eine andere Frage ist es, ob die Begründung, die Spinoza für die Inadäquatheit dieser cognitio ex signis angibt (II, 18 schol.), ebenfalls auf Okkams Einfluß zurückzuführen ist. Es handelt sich, wie wir bereits oben sahen, hierbei um das Problem der similitudo. Auch bei Okkam findet sich dieser Begriff. Während nun Duns Scotus (vgl. oben) die Worte als Gleichnis oder Abbild der Dinge bezeichnet, bezieht Okkam den Terminus similitudo im allgemeinen nur auf die universalia;[31]) nur an einer Stelle ist eine lockere Beziehung zu den voces zu merken.[32]) Wenn sich daher Spinoza mit seinem Worte similitudo wirklich, so wie wir es oben zuerst angenommen haben, auf den scholastischen terminus technicus bezöge, d. h. wenn er den Satz: „Die signa sind similitudines der Dinge“ negiert, wäre die Annahme einer Einwirkung des Duns näherliegend. Die Möglichkeit einer solchen Beziehung besteht gewiß, zumal die Frage der similitudo eng mit dem Problem der signa und des fictum oder der entia rationis zusammenhängt, das dem Spinoza wohl vertraut war (vgl. Cog. met.

[31]) Sent. I Dist. qu. 8 F: Illud sic fictum vere est obiectum cognitum ab intellectu, et propter ista potest esse terminus propositionis et supponere pro omnibus illis, quorum est imago vel similitudo, et hoc est esse universale et commune ad illa.

[32]) Quodl. IV. qu. 19: Ideo dico, quod tam intentio prima quam secunda, est vere actus intelligendi, quia per actum potest salvari quiquid salvatur per fictum; eo enim, quod actus est similitudo subiecti, potest significare et supponere pro rebus extra, potest esse subiectum et praedicatum in propositione, potest esse genus et species sicut fictum.

pars. I Cap. I § 6 ff.); daher mußten wir diesen Punkt anführen. Wahrscheinlich ist diese Vermutung aber nicht. Folgendes spricht dagegen: Wenn man ohne Vorurteil und ohne den Wunsch, eine Beziehung zu finden, die Sachlage betrachtet, so erscheint die Gleichsetzung des Ausdrucks similitudo bei den Scholastikern und Spinoza, so wie wir sie oben versucht haben, gekünstelt. Eine große Bedeutung hatte das Problem nicht. Der Ausdruck similitudo war auch nicht fest als terminus technicus geprägt, man pflegte auch imago oder mit leichter Veränderung des Sinnes auch fictum dafür zu sagen. Es erscheint sonach nicht wohl glaubhaft, daß Spinoza diesen Ausdruck unerklärt gelassen haben sollte, während er doch die Bezeichnung signa sogar wiederholt genau umschreibt. Das Wort similitudo ist außerdem ein so geläufiges, daß es ganz besonders kräftiger Gründe bedarf, um die Gleichsetzung des harmlosen Ausdrucks mit einem terminus technicus zu rechtfertigen. Für die Annahme einer Beziehung spricht nur, wie wir gesehen haben, die Absonderlichkeit der Beweisführung Spinozas in II, 18 schol. Aber auch ohne die Gleichsetzung der Bedeutung von similitudo bei Spinoza und den Scholastikern ist die Möglichkeit einer Beziehung vorhanden, die noch dazu ein viel natürlicheres Aussehen hat. Während unsere frühere Vermutung nur annahm, Spinoza verneine eine von den Scholastikern aufgestellte Behauptung, gelangt man unter der Voraussetzung, daß der Ausdruck similitudo kein terminus technicus ist, zu der Annahme einer positiven Abhängigkeit Spinozas von den Grundgedanken des Terminismus. Okkam vertritt die Anschauung, unsere Vorstellungen (intentiones rei) seien nur signa, also die Bewußtseinsvorgänge „bildeten die Dinge nicht ab“, sondern „bezeichneten“ (significare) sie nur; d. h. die signa naturalia sind nach seiner Ansicht, mit den Dingen verglichen, etwas Heterogenes; sie supponieren nur als entsprechende „termini“ für die Dinge (daher auch der Name Terminismus). Ebenso sind die signa ad placitum instituta etwas von den Begriffen und Dingen Verschiedenes. Auch sie supponieren nur für die signa naturalia und durch deren Vermittlung für die Dinge selbst.[33]) Spinoza vertritt ähnliche Gedanken,

[33]) Sent. II, Qu. 15 SS: Quando dicitur, quod intellectus agens facit

wenn auch nicht mit den gleichen Worten, so doch dem Sinne nach. Unsere Vorstellungen von den äußeren Gegenständen und die sich aus ihnen ganz mechanisch bildenden Allgemeinbegriffe zeigen nach II, 16 cor. 2 und II, 40 schol. 2 mehr den Zustand unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper an, sind also keine Spiegelbilder der Dinge, sondern von diesen durchaus verschieden, und die signa ad placitum haben mit den bezeichneten Gegenständen „keine Ähnlichkeit“ (II, 18 schol.). Spinoza hat nun aus der Lehre Okkams gerade die Anschauung von der suppositio gestrichen, die für die damalige Zeit wenigstens die Annahme ermöglicht hätte, daß durch die verschiedenen Arten der signa adäquate Erkenntnis vermittelt werde. So kann er denn aus der Unähnlichkeit des signum und des significatum nur den Schluß ziehen, die Erkenntnis durch Vorstellungen und Begriffe sei inadäquat, und weiterhin mit einer gewissen Konsequenzmacherei die eigentümliche Behauptung aufstellen, die cognito ex signis, d. h. die Erkenntnis mit Hilfe von Wort und Schrift, sei inadäquat, weil der Schall des Wortes mit dem Gegenstande keine similitudo habe. Nach alledem dürfte eine Beziehung Spinozas auch an diesem Punkte wahrscheinlich sein.

§ 7.

Spinoza ist möglicherweise nicht nur von Okkam selbst, sondern auch von seiner Schule beeinflußt.

Eine Frage von sekundärer Bedeutung ist die, ob Spinoza Okkam selbst gekannt hat oder erst aus der Schule dieses bedeutendsten Scholastikers der späteren Zeit geschöpft hat. Beide Möglichkeiten sind vorhanden. Okkams Einfluß war im ausgehenden Mittelalter sehr bedeutend, seine Anhänger zahlreich. So lassen sich denn seine Anschauungen und Fachausdrücke in der Geschichte weithin verfolgen. Einige Zitate aus den Schriften der späteren Scholastik werden diese Tatsache veranschaulichen, insbesondere wird es sich zeigen, daß der für unsere Beweis-

universale in actu, verum est, quod facit quoddam esse fictum et producit quaedam conceptum in esse obiectivo ... et nullo modo subiective. — Vgl. Anm. 22 u. 24 und Windelband, Lehrb. der Geschichte der Philosophie Bd. 3, Tübingen 1903, S. 282.

führung so wichtige terminus technicus „signum ad placitum“, der schon allein durch sein Auftreten die Einwirkung Okkams erkennen läßt, wirklich „landläufig“ gewesen ist. Bei der Auswahl der Zitate habe ich daher auf das Vorkommen dieses Ausdrucks besonderen Wert gelegt.

Joh. Buridan: Summ. Tract. IV, D: div: suppositio solum intendo loqui pro nunc de significatione vocis ad placitum. (Weiterhin ist dauernd ebenso wie bei Okkam von der suppositio die Rede!)

Albr. von Sachsen: Perutilis Logica I, 2, f, 2, r, A: Terminus, qui est signum naturale, vocatur terminus mentalis ... Terminus autem, qui est signum ad placitum institutum, ... significat ex impositione voluntaria ... sicut vocalis vel scriptus.

Peter d'Ailly (s. Prantl Bd. 4 Anm. 456 S. 109): Terminus mentalis improprie dictus est conceptus vocis vel scripturae ... et licet significet naturaliter proprie vocem vel scripturam, cuius est naturalis similitudo, potest tamen cum hoc significare ad placitum et subordinari alteri conceptui ... v. gr. conceptus huius vocis „homo“ naturaliter proprie est repraesentativus omnium hominum. Terminorum mentalium proprie dictorum quidam est prima intentio, alius est secunda intentio ... Secunda intentio est conceptus sive actus intelligendi solum naturaliter significans rem, quae est signum alterius rei a ratione, qua talis res est significata ad placitum per alium terminum. Significare ad placitum non est aliud quam institutio facta per voluntatem et per placitum alicuius totius coniunctatis vel alicuius habentis auctoritatem et gerentis vicem totius coniunctatis. Terminus vocalis dicitur significare ad placitum ultimate rem illam, ad quam significandam ultimate est impositus ... dico, quod est verius de propositionibus mentalibus improprie dictis vel etiam vocalibus ad placitum significantibus. Terminus vocalis est vox significans ad placitum, terminus scriptus est scriptura synonyma in significando voci. Terminus ... est signum quod ex impositione ... natum est significare.

Joh. Gerson: De conceptu p. 798: Conceptiones nominales seu sermonicales de qualibet scientia possunt formari per verba exteriora ad placitum significatia.

Ebenso S. 804.

Nic. Cusanus (comp. 2): Signa aut naturaliter res designant aut ex instituto (Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der Erkenntnis, Breslau 1880, S. 131 Anm. 1).

Petrus Nigri, Comm. s. Porph. (Venet. 1504) fol. 29 r. B.: Logica non est scientia proprie dicta, sed solum est modus sciendi .. Grammatica et rhetorica non sunt scientiae proprie accipiendo ... quia sunt de entibus rationis, quae oriuntur ex placito instituentis, variabilibus.

Es ist jedoch sehr wohl denkbar, daß Spinoza die Schriften Okkams selbst gekannt hat. Sie hatten eine bedeutende Verbreitung; sogar ins Hebräische waren sie von einem Joseph Chabilio übersetzt worden.[34]) H. Ritter (Die christliche Philosophie 1858 Bd. 1 S. 719) sagt von dem Einfluß unseres Scholastikers folgendes: „Okkams Summe der ganzen Logik ist ein weitverbreitetes Schulbuch geworden ... Ihr Einfluß hat sich bis in die Zeiten der neueren Philosophie erstreckt, wenigstens in England, wo sie noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts als Lehrbuch in Gebrauch war". Es scheint daher, zumal bei den zahlreichen Übereinstimmungen, die Spinoza mit Okkam aufweist, wahrscheinlich, daß Spinoza den Meister Okkam gekannt, daneben aber auch diesen oder jenen von seinen Schülern gelesen hat.

[34]) s. die Belege hierfür bei Grätz, Geschichte des Judentums[2] (1875) Bd. 8 S. 216.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Karl Ludwig Waldemar Eichberg, bin am 21. Mai 1884 zu Tepliwoda i. Schl. geboren als Sohn des Apothekenbesitzers Eugen Eichberg und seiner Ehefrau Valeska, geb. Grantzow. Ich bin Preuße und evangelischer Konfession. Ich besuchte 9 Jahre das Kgl. Gymnasium zu Lauban und verließ es Ostern 1902 mit dem Zeugnis der Reife. Hierauf studierte ich Theologie, Philosophie und Germanistik in Halle, Wien und Berlin. Am 23. Juni 1908 bestand ich die Prüfung pro facultate docendi in Berlin. Seit Oktober 1908 bin ich im praktischen Schuldienst beschäftigt.

Allen meinen Lehrern danke ich herzlich; zu besonderem Danke fühle ich mich den Herren Professoren Falckenberg und Seeberg verpflichtet.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
10106883682

193.SP4
FZ8 V1
SPINOZA